3e Jaargang, afl. 5

Juni 1949

Nederlands Theologisch Tijdschrift

Uitgegeven door de Theologische Faculteiten der Rijksuniversiteiten te Leiden, Groningen en Utrecht en der Universiteit van Amsterdam

Verschijnt tweemaandelijks

*

INHOUD

Blz.

H. A. BRONGERS
De betekenis van het substantief אלהים in de juridische teksten van het Oude Testament . . . 321

W. C. VAN UNNIK
De achtergrond en betekenis van Handelingen 10:4 en 35 *(slot)* 336

G. QUISPEL
De besterde hemel in de christelijke baptisteria . 355

G. J. HOENDERDAAL
De betekenis der aesthetica voor de systematische theologie 359

Mededelingen 373

Bibliographisch gedeelte 375

*

UITGEVERS H. VEENMAN & ZONEN • WAGENINGEN

DE BETEKENIS VAN HET SUBSTANTIEF אלהים IN DE JURIDISCHE TEKSTEN VAN HET OUDE TESTAMENT

DOOR

H. A. BRONGERS

Weerselo

De bedoeling van dit artikel is aannemelijk te maken dat, overal waar in de juridische teksten van het O.T. het substantief אלהים voorkomt, dit een aanduiding is van Jhwh, de Verbondsgod, *verus Deus*, uitgezonderd natuurlijk in die plaatsen, waar אלהים blijkens het verband duidelijk voor het begrip „vreemde goden" staat.

De volgende plaatsen komen voor ons onderzoek in aanmerking: Ex. XXI 5, 6; XXII 6 vv; XXII 27; Lev. XXIV 15, terwijl ook de plaatsen 1 Sam. II 25 en de Pss LVIII en LXXXII in de bespreking betrokken zullen worden.

De eerste tekst, die onze aandacht vraagt, komt voor in de wet op de vrijlating van Hebreeuwse slaven in Ex. XXI.

Ex. XXI 5, 6.

> Maar wanneer de slaaf uitdrukkelijk verklaren zal: ik heb mijn heer, mijn vrouw en mijn kinderen lief, ik wil niet als vrij man heengaan, dan zal zijn heer hem tot האלהים brengen en hij zal hem naar de deur of naar de deurpost brengen en de heer zal met een priem zijn oor doorboren en hij zal hem altijd dienstbaar zijn.

Het tweemaal voorkomen van והגשו is vreemd. Het vermoeden ligt voor de hand dat we hier te doen hebben met twee bepalingen, die elk tot een ander tijdperk behoren en hier zo goed mogelijk tot een eenheid vervlochten zijn. De redactie van de eerste, die we met David [1]) tot de oudste willen rekenen, zal geluid hebben:

> ...Dan zal zijn meester hem tot האלהים brengen en hij zal hem altijd dienstbaar zijn.

De redactie van de tweede, die we in ongeveer dezelfde bewoordingen ook in Deut. XV 17 tegenkomen en die we dan ook gaarne tot de tijd van de Deuteronomist zouden willen rekenen, zal dan geweest zijn:

---

[1]) M. David, *The manumission of slaves under Zedekiah*, OTS V, 1948, p. 66.

> ...Dan zal zijn heer hem naar de deur of naar de deurpost brengen en de heer zal met een priem zijn oor doorboren en hij zal hem altijd dienstbaar zijn.

Het verschijnsel om aan oude bepalingen nieuwe toe te voegen en ze redactioneel zo goed mogelijk tot een eenheid te verbinden is in oud-oosterse wetscorpora niet ongewoon.

Men heeft het geval echter ook op een andere wijze willen verklaren. Zo Eichrodt [1]), die vermoedt dat de Deuteronomist een hss voor zich heeft gehad, waarin alleen de tweede versie voorkwam. Steuernagel [2]) e.a. menen daarentegen, dat hij de eerste versie bewust geëlimineerd heeft, hetzij om de veelheid der cultusplaatsen te desavoueren, hetzij omdat men gewoon was אלהים te interpreteren als תרפים. Maar hiermede komen we reeds tot de exegese. Met Jepsen en Menes, reeds bij David [3]) geciteerd, zijn we van mening dat hier in Ex. XXI de eerste versie de oorspronkelijke is.

Het substantief אלהים pleegt op deze plaats op drieërlei wijze geïnterpreteerd te worden: *a.* als תרפים (= huisgoden), *b.* als menselijke rechters; *c.* de Verbondsgod Jhwh.

De eerste opvatting wordt verdedigd door Baentsch [4]), Beer [5]), Eerdmans [6]) e.a. Zij werd reeds in 1911 door Weiss bestreden, die er op wees dat uit geen enkele plaats in het O.T. afgeleid kan worden dat de beelden van deze Penaten bij de deur opgesteld plachten te worden. Men vraagt zich ook af waarom de wetgever, als hij hier inderdaad deze huisgoden op het oog had, het woord maar niet dadelijk heeft genoemd. Het lijkt echter niet waarschijnlijk dat hij deze *t^erafim*, die immers illegitiem waren (Ri. XVII 5, XVIII 20; 2 Kon. XXIII 24, Zach. X 2) en als objecten van volksdevotie slechts werden geduld, een plaats in het rechtsleven zou hebben waardig gekeurd. Bij de bespreking van Ex. XXII 6 vv. komen we op dit punt nog terug.

b. De tweede opvatting (אלהים = menselijke rechters) wordt vooral door Joodse geleerden verdedigd en wel om redenen die voor de hand liggen. Ook deze opvatting lijdt echter weer aan het euvel van innerlijke onwaarschijnlijkheid, daar ook hier niet is in te zien waarom de wetgever geen gebruik zou hebben gemaakt van de woorden, die hem voor de indicatie „rechter" ter beschikking stonden (דין, קצין, שפט). Elke wetgever streeft immers naar de grootst mogelijke duidelijkheid.

---

[1]) W. Eichrodt, *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht*, 1916, S. 107.

[2]) C. Steuernagel, *Deuteronomium und das Buch Josua*, 1923, S. 110.

[3]) *o.c.*, p. 67.

[4]) B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri.* 1903, S. 192.

[5]) G. Beer, *Exodus*, HAT, 1939, S. 108.

[6]) B. D. Eerdmans, *Alttest. Studien III*, 1910, S. 128.

c. Dicht in de buurt van de opvatting אלהים = Jhwh komen Dillmann, 1) Böhl 2) en David, 3) wanneer zij אלהים interpreteren hetzij als godheid, hetzij als heiligdom. Bij deze derde mogelijkheid zou ik mij willen aansluiten en ze als volgt willen adstrueren.

De eigenaar van de slaaf gaat met hem naar *hāʾᵉlohīm*, i.c. de priesterschap van het Jhwh-heiligdom, waar de slaaf plechtig voor Jhwh verklaart, dat hij er de voorkeur aan geeft in het huis van zijn meester te blijven. 4) De priester neemt van deze verklaring in de letterlijke zin van het woord acte, door ze in een register in te schrijven. Een afschrift van de verklaring wordt aan de eigenaar van de slaaf ter hand gesteld, opdat niemand hem later het in dienst hebben van deze slaaf kan betwisten. Het is wel zeker dat de rol, die het heiligdom ook in Israël op juridisch en administratief gebied heeft gespeeld, veel groter is geweest dan gewoonlijk wordt aangenomen, ondanks het feit, dat er hier en daar in het O.T. duidelijke aanwijzingen zijn, dat dit inderdaad het geval is geweest.5) We noemen in dit verband de wet op de melaatsheid in Lev. XIII en XIV. 6) Het is toch wel waarschijnlijk, dat een van melaatsheid genezen verklaarde Israëliet niet zo maar door de priester naar huis zal zijn gezonden. Zijn geval zal nauwkeurig zijn geregistreerd en de priester zal hem een schriftelijke gezondheidsverklaring hebben verstrekt. Zo kan ook m.i. de sociaal-medische betekenis van het heiligdom niet hoog genoeg worden aangeslagen.

Dat rechterlijke beslissingen ook in het heiligdom gedeponeerd plachten te worden, valt gemakkelijk af te leiden uit 1 Sam. X 25,

---

1) A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, 1897, S. 250.

2) F. M. Th. Böhl, *Exodus*, 1928, p. 153.

3) *o.c.*, p. 67.

4) Voor de gelijkstelling: verschijnen voor de priester = verschijnen voor Jhwh verg. men Deut. XIX 17.

5) Belangrijk zijn de opmerkingen in dit verband van H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, p. 199 seq.

6) Vgl. voor deze wet: W. H. Gispen, *De Levietische Wet op de melaatschheid*, 1945.

waar gezegd wordt dat Samuel de משפט van het koningschap geschreven heeft en voor Jhwh heeft neergelegd.

Het is natuurlijk niet aan te nemen, dat alle rechterlijke beslissingen, dus ook die, welke b.v. door de oudsten in de poort genomen waren, in het heiligdom geregistreerd geworden zijn. [1]) Ze zullen beperkt zijn gebleven tot die, welke door de Levietische priesters zelf genomen waren en dus in het bijzonder op het sacrale recht betrekking hadden. Dat tot dat sacrale recht ook de vrijlating van slaven behoorde is in het gehele antieke Oosten eenvoudig vanzelfsprekend en Israël maakt hier dan ook geen uitzondering. [2])

Te beantwoorden blijft nog de vraag of Deuteronomium, dat de eigenaar van de slaaf niet meer naar het heiligdom laat gaan, maar met een ceremonie in het eigen huis genoegen neemt, misschien bedoeld heeft aan de vrijlating van slaven zijn sacraal karakter te ontnemen. De algemene strekking van het boek is voor deze onderstelling echter niet gunstig. Waarschijnlijker is daarom dat we hier een geval voor ons hebben, analoog aan dat wat ook in andere bepalingen van de Codex wordt ondersteld, nl. dat het in de practijk eenvoudig niet mogelijk was om de mensen voor al deze dingen naar de Tempel in Jeruzalem te laten gaan, zodat de wetgever wel gedwongen was om allerlei plechtigheden en gebruiken, die hij liever in het heiligdom gevierd zou zien, naar het woonhuis te verleggen. [3]) Daarmede wil de oude bepaling niet buiten werking gesteld zijn, want voor Jeruzalem en naaste omgeving kan zij wel degelijk in acht genomen worden. De nieuwe bepaling heeft slechts ten doel diegenen te gerieven voor wie „de plaats, die Jhwh verkiezen zal om aldaar Zijn naam te doen wonen, te ver zal zijn". Op deze wijze laat het feit van het naast elkaar voorkomen van twee geheel verschillend geredigeerde bepalingen, die toch op dezelfde materie betrekking hebben, zich zonder moeite verklaren.

Ex. XXII.

6 Wanneer iemand aan zijn naaste geld of goed te bewaren geeft en het wordt uit diens huis gestolen, dan zal de dief, als hij gevonden wordt, het dubbel teruggeven.

---

[1]) Voor deze oudsten-rechtpraak verg. men L. Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde*, 1931 en voor de gehele materie A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934.

[2]) Vgl. W. B. Kristensen, *Verzamelde Bijdragen*, 1947, blz. 201 vv.

[3]) Instructief zijn hier de bepalingen over het slachten van vee, Deut. XII 21 vv. en de tienden, Deut. XIV 24.

7 Als de dief niet gevonden wordt, zal de heer des huizes treden tot האלהים (opdat zekerheid verkregen worde) dat hij zijn hand niet naar de have van zijn naaste uitgestrekt heeft.

8 In alle geschil over een rund, ezel, schaap, kledingstuk of wat iemand ook verloren heeft en waarvan hij zegt: dit is het, – zal beider zaak voor האלהים komen. Die אלהים in het ongelijk stelt, zal het dubbel aan zijn naaste vergoeden.

Enkele textcritische opmerkingen. Samaritanus leest in vers 8 voor האלהים, יהוה en plaatst voor het tweede אלהים het artikel. LXX leest האלהים als een singularis (ϑεος).

De inhoud van de eerste bepaling (vss 6, 7) spreekt voor zich zelf. De tweede (vs 8) onderstelt het geval, dat iemand iets verloren heeft en dat later aantreft in het huis van een ander. De rechtmatige eigenaar eist het van de tegenwoordige bezitter op, maar deze bestrijdt diens eigendomsrecht en nu moet de zaak door een derde worden uitgemaakt.

Evenals dit reeds bij Ex. XXI 6 het geval was, zijn ook voor deze pericoop drie interpretaties voorgesteld: *a.* אלהים = huisgoden *b.* אי' = rechters, *c.* אי' = Jhwh.

Voor de eerste opvatting is ten onzent Eerdmans in het krijt getreden: „hier sind offenbar die Hausgötter gemeint. Diese können entscheiden, denn das Haus und was in dies gehört, sind ihr Gebiet".[1]) Het moet echter aan twijfel onderhevig worden geacht of in gevallen als deze van de huisgoden de gewenste objectiviteit verwacht kon worden. De huisgod is aan het huis gebonden. Het is in de allereerste plaats zijn taak op de belangen van de heer des huizes zelf bedacht te zijn. Men behoeft slechts de mogelijkheid te onderstellen dat de huisgod in een voor hem ongunstige zin beslissen zou om te begrijpen dat hem dan in dit huis geen lang verblijf beschoren zou zijn. Beer, [2]) die Eerdmans gevolgd is, verwijst naar CH 126, waar eveneens bepaald zou zijn dat men zich in een geval als dit tot de goden behoorde te wenden. In de eerste plaats wordt in deze paragraaf echter het enkelvoud gebruikt (ina maḫār ilīm) en in de tweede plaats ziet Beer over het hoofd, dat met deze god niet de huisgod, maar de officiële en legitieme god wordt bedoeld.

---

[1]) *o.c.*, p. 128.
[2]) *o.c.*, p. 114.

Overigens geldt ook hier weer het bezwaar, dat reeds bij de bespreking van Ex. XXI 5 vv. werd genoemd, dat het nauwelijks aannemelijk is te achten dat de wetgever aan deze huisgoden een functie in de jurisdictie zou hebben waardig gekeurd.

b. De interpretatie א׳ = rechters, hoewel herhaaldelijk verdedigd, moet eveneens worden afgewezen. En wel om de eenvoudige reden, dat hier aan menselijke rechters een geval zou worden voorgelegd, waarin door hen geen beslissing genomen kon worden, omdat het „ja'' van de ene partij ogenschijnlijk dezelfde kracht had als het „neen'' van de ander. Een hogere, meer dan menselijke instantie kon in zulk een geval slechts uitkomst brengen. We hebben hier enige gevallen voor ons, die voor de gewone rechter te moeilijk werden geacht en daarom ter beoordeling aan de Levietische priesters behoorden te worden overgedragen (Ex. XVIII 19). Daarmede komen we tot de derde mogelijkheid.

c. Een onbevooroordeelde beschouwing van deze beide bepalingen kan moeilijk tot een andere conclusie leiden, dan dat hier aan Jhwh zelf wordt geappelleerd. In de eerste wordt van de heer des huizes een zuiveringseed geëist. Dat kan in deze officiële Codex moeilijk een andere zijn dan die bij Jhwh. In vs 10, waar van een soortgelijk geval als in vs 7 sprake is, wordt die eed bij Jhwh dan ook uitdrukkelijk genoemd. 1) In beide verzen wordt gesproken over het uitstrekken van de hand naar de eigendom van de naaste en in beide gevallen moet de eed voor Jhwh beslissen of dit al of niet het geval is geweest. Het נקרב אל־הא׳ in vs 7 is eenvoudig synoniem met שבצת יהוה תהיה בין שניהם in vs 10.

In het tweede geval (betwisting van iemands eigendomsrecht) werd destijds reeds door Holzinger de juiste weg gewezen. 2) Hier kon de beslissing slechts door een godsoordeel, een ordaal, verkregen worden. Op welke wijze dit geschieden moest, wordt hier in het midden gelaten. Num. V 11 vv bewijst echter, dat men het ordaal in Israël wel degelijk heeft gekend.

Dat in deze bepalingen inderdaad aan een bezoek aan het heiligdom moet worden gedacht, wordt nog eens ten overvloede bewezen door de uitdrukking בוא צד האלהים, die vrijwel woordelijk reeds in Ex. XVIII 19 voorkomt, waar het buiten enige twijfel is dat met האלהים Jhwh wordt bedoeld. De uitdrukking נקרב אל־האלהים komt ook voor in 1 Sam. XIV 36, waar het al evenmin aan twijfel

---

1) Deze reinigingseed wordt ook ondersteld in Lev. VI 1 vv.; 1 Kon. VIII 31.

2) H. Holzinger, *Exodus*, 1900, S. 89.

onderhevig is dat de priester Jhwh zelf wil gaan raadplegen. Alleen was het hier niet nodig naar het heiligdom te gaan, daar hij het middel om de godsspraak te verkrijgen (de uriem en de tummiem) in zijn borsttas bij de hand had.

Ex. XXII.

27 אלהים zult gij niet vloeken en de overheidspersoon in uw volk zult gij niet verwensen.

Over dit artikel kunnen we kort zijn. אלהים kan hier m.i. moeilijk iets anders dan Jhwh betekenen. Vgl. Prov. XXIV 21: mijn zoon, vrees Jhwh en de koning. Op zichzelf zou de mogelijkheid niet uitgesloten zijn dat אלהים hier rechters zou betekenen, wat dan ook meer dan eens is betoogd. Het tweede lid van de bepaling bevat echter een singularis (nasīʾ) en het parallelismus membrorum verlangt in het eerste lid hetzelfde. De derde mogelijkheid, dat hier met אי de huisgod bedoeld zou zijn, moet om redenen, die al eerder uiteengezet werden, bij voorbaat worden afgewezen.

Lev. XXIV.

15 En tot de zonen Israëls zult gij spreken: een ieder die zijn god vloekt, zal zijn zonde dragen; maar die
16 de naam van Jhwh lastert, zal zekerlijk gedood worden. De gehele gemeente zal hem stenigen. Zowel vreemdeling als ingeborene zal ter dood gebracht worden als hij de Naam gelasterd zal hebben.

Dit is de gebruikelijke vertaling van deze pericoop, waarin dus twee mogelijkheden ondersteld worden, nl. het vloeken van iedere willekeurige god enerzijds en het lasteren van de Naam van Jhwh anderzijds. אלהיו en Jhwh worden hier dus niet ident geacht. De exegese wijst er dan vervolgens op dat de aard van de straf op de eerst gesignaleerde zonde in dit wetscorpus in het vage wordt gelaten, terwijl die van de tweede nauwkeurig wordt geformuleerd. [1])

Ik wil nu trachten aan te tonen dat dit artikel in zijn geheel betrekking heeft op het vloeken en lasteren van Jhwh. Allereerst zal aannemelijk gemaakt moeten worden dat אלהיו staat voor Jhwh.

---

[1]) Zo nog onlangs B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, 1947, p. 85 seq.: „The latter expression (Sc. נשא חטאו) means that he will have to bear the consequences, no definite kind of punishment being prescribed. The meaning was that his Elohim would punish him in some way by sickness or misfortune, the case being a private affair between him and his god."

De plaatsen waar Jhwh in combinatie met אלהי, verbonden met het *pronomen possessivum* voorkomt, zijn talrijk, niet het minst juist in het boek Leviticus, waaruit ik allereerst enkele voorbeelden onder de aandacht brengen wil.

Lev. IV.

22 Wanneer een נשיא zondigt en bij ongeluk iets tegen de geboden van Jhwh zijn God doet, wat niet gedaan behoort te worden en dus schuldig wordt, dan...

Men zal misschien opmerken, dat dit geen zuivere parallel is, daar hier niet, zoals in XXIV 15 אלהיו aan Jhwh voorafgaat. Daarom moge verder naar XXI 6 verwezen worden, waar dit wel het geval is. Lev. XXI geeft verschillende voorschriften aan de priesters. Van hen wordt in vs 6 vv. gezegd:

6 Heilig zullen zij zijn aan hun God. Zij zullen de Naam van hun God niet ontwijden, omdat zij de vuuroffers van Jhwh, het brood van hun God, opdragen.
7 Een vrouw van ontucht en een ontwijde zullen zij niet huwen, noch ene die door haar man verstoten is, want hij is heilig aan zijn God.
12 Het heiligdom zal hij niet verlaten, opdat hij het heiligdom van zijn God niet ontwijde, want de wijding der zalfolie van zijn God is op hem. Ik ben Jhwh.

De verzen 17 en 21 zijn blijkbaar twee redacties van hetzelfde gebod.

17 Spreek tot Aäron: niemand uit uwe nakomelingen, naar hun geslachten, aan wie een lichaamsgebrek zal zijn, zal naderen om het brood van zijn God op te dragen.
21 Niemand uit het geslacht van Aäron, de priester, die een lichaamsgebrek heeft, zal naderen om de vuuroffers van Jhwh te offeren. Hij heeft een lichaamsgebrek. Hij zal niet toetreden om het brood van zijn God te offeren.

Num. VI geeft de wet op het nazireeërschap.

7 Zelfs aan zijn vader, moeder, broeder of zuster zal hij zich niet verontreinigen als zij gestorven zijn, want de wijding, het *nazir*-zijn van zijn God is op zijn hoofd.
8 Zolang zijn *nazir*-zijn duurt, is hij heilig aan Jhwh.

In al deze plaatsen is het duidelijk, dat אלהיו = Jhwh. Vgl. nog Ex. XXXII 11; Num. XXV 13; Deut. XVII 19, XVIII 7; Jes. XXVIII 26.

Wat nu de uitdrukking נשא חטאו (Lev. XXIV 15*b*), betreft, deze blijkt bij nader onderzoek veel minder vaag te zijn dan Eerdmans suggereert.

Lev. XX regelt de materie van de bloedschande.

> 17 Wanneer iemand met zijn zuster trouwt, met de dochter van zijn vader of van zijn moeder..., dan zullen zij ten aanschouwe van hun volksgenoten *uitgeroeid* worden. Hij heeft de schaamte van zijn zuster ontbloot; hij zal zijn schuld dragen (צונו ישא).
>
> 20 Een man, die gemeenschap met zijn tante heeft, heeft de schaamte van zijn oom ontbloot; zij zullen hun zonde dragen (חטאם ישאו): *zij zullen kinderloos sterven.*

In Lev. VII wordt gesproken over het eten van offervlees, dat overgebleven is.

> 18 Mocht op de derde dag van het vlees van zijn dankoffer iets gegeten worden, dan komt dit hem, die het gebracht heeft, niet ten goede; het wordt hem niet toegerekend; het is iets bedorvens en ieder, die er van eet, zal zijn schuld dragen (עונה תשא).

Ogenschijnlijk wordt hier de aard van de straf in het midden gelaten. Maar dezelfde bepaling komt ook Lev. XIX 8 voor en hier wordt uitdrukkelijk gezegd dat „zijn schuld dragen" betekent, dat die mens uit zijn volk zal worden uitgeroeid.

Lev. XXII 8 vv. verbiedt de priesters vlees te eten van dieren, die hun natuurlijke dood gestorven of verscheurd zijn.

> 9 Zij (sc. de priesters) zullen hun plichten jegens Mij waarnemen en in deze geen zonde op zich laden (ישאו חטא), want zij zullen *sterven*, wanneer zij het ontwijden.

Num. IX 13 spreekt over de verplichting om het pascha te vieren.

> Maar een ieder, die (cultisch) rein en niet op een verre reis is en nalaat het pascha te vieren, die zal *uitgeroeid* worden uit zijn volk, omdat hij Jhwh's gave niet op de bepaalde tijd gebracht heeft. Die man zal zijn zonde dragen (חטאו ישא.)

Deze voorbeelden mogen voldoende zijn om te laten zien dat met de uitdrukking נשא חטאי of נשא עונו wel degelijk een concrete straf bedoeld kan zijn. Uitgeroeid worden uit het midden des volks moet toch wel betekenen *la mort sans phrase* of de verbanning, wat voor het antieke denken op hetzelfde neerkomt. In onze plaats is zeer concreet aan de dood door steniging gedacht. ¹)

Terugkerende tot Lev. XXIV 15 wil het mij voorkomen, dat נשא חטאו hier dezelfde betekenis als in de geciteerde plaatsen heeft. Het is één gebod, dat in zijn geheel betrekking heeft op Jhwh. De *waw* van ונקב is de *waw explicativum* en heeft de waarde van een dubbele punt. ²) Ik stel daarom voor het vers als volgt te lezen:

> En tot de zonen Israëls zult gij spreken: een ieder, die zijn God vloekt, zal zijn zonde dragen: die de Naam van Jhwh lastert, zal zekerlijk gedood worden, de gehele Gemeente zal hem stenigen. Zowel vreemdeling als ingeborene zal ter dood gebracht worden, als hij de Naam gelasterd zal hebben. ³)

De situatie, waaruit deze wetsbepaling geboren is, geeft voor het verstaan geen bijzondere moeilijkheden. Het geval had zich voorgedaan dat een halfbloed, een bastaard, de zoon van een Israëlietische moeder en een Egyptische vader, de Naam van de God van Israël verwenst had, door de heilige naam in een vloek te gebruiken. Dat was een delict, dat in deze vorm nog niet was voorgekomen en waarop door de Wet dus nog geen straf was bepaald. In dit stadium van Israels geschiedenis is alles nog in ontwikkeling en beweging en men ziet zich elke dag weer voor nieuwe situaties geplaatst. ⁴) Een aparte Godsspraak is dus vereist om zekerheid te krijgen hoe in dit bijzondere geval gehandeld moet worden. De openbaring wordt gegeven en het blijkt dat in gevallen als deze tegen bastaarden dezelfde maatregelen genomen moeten worden als tegen volbloed-

---

¹) De enige plaatsen, waar נשא עונו niet nader gedefinieerd wordt, zijn Lev. XVI 16 en Num. V 31. Een oppervlakkige beschouwing van deze plaatsen is echter reeds voldoende om in te zien, dat ook hier niet anders dan aan de doodstraf gedacht kan zijn. In geen geval is het de bedoeling de aard van de straf in het onzekere te laten.

²) Vgl. voor deze figuur ook 2 Sam. XIV 5, waar de waw aan het begin van ימת eveneens de waarde van een dubbele punt heeft: ik ben een weduwvrouw: mijn man is gestorven.

³) Nadat ik reeds zelfstandig tot deze vertaling gekomen was, verheugde het mij ze achteraf in James Moffat's vertaling van het O.T. bevestigd te vinden: „Anyone who curses his God must pay the penalty for his sin. Anyone who blasphemes the Eternal must be put to death." De vertaling laat geen twijfel over dat „God" en „the Eternal" hier door Moffatt als synoniemen worden beschouwd.

⁴) Vgl. Num. XV 34 vv.

Israëlieten. Ook zij moeten buiten de legerplaats gevoerd worden en door de gehele Gemeente worden gestenigd.

De onderstelling, die aan dit nieuwe stuk wetgeving ten grondslag ligt, is natuurlijk geen andere dan dat ook deze Israëlieten van gemengden bloede alleen Jhwh als hun god vereerden. Het lijkt niet waarschijnlijk dat deze *gerīm* nog gelegenheid gehad zullen hebben hier hun eigen goden te blijven dienen, gesteld al dat ze dit zouden hebben gewild. Nog minder waarschijnlijk is het dat deze Wet zich aan het beledigen van zo'n buitenlandse god iets gelegen zou hebben laten liggen. Het spreekt vanzelf dat deze Wet alleen op het handhaven van de eer van Jhwh is bedacht. De nieuwe bepaling heeft alleen ten doel uitdrukkelijk vast te leggen dat vreemdelingen onder precies dezelfde straffen vallen als de Israëlieten van zuiveren bloede, wanneer zij zich in het verkeer met Jhwh komen te ontgaan.

Hoewel 1 Sam. II 25 moeilijk tot het Corpus Juridicum van het O.T. gerekend kan worden, leek het toch gewenst deze plaats in de bespreking te betrekken in verband met het feit dat hij, naast de Psalmen LVIII en LXXXII, steeds weer opnieuw steun verlenen moet aan de opvatting dat in de door ons besproken plaatsen met אלהים menselijke rechters worden bedoeld. Het wil mij voorkomen dat dit zomin als daar ook hier het geval is, daar de contekst zich nadrukkelijk tegen deze opvatting verzet. Het misverstand zal in de hand gewerkt zijn door het feit dat in de woordenboeken als betekenis van de stam פלל oordelen, scheidsrechter zijn wordt opgegeven, een vertaling die door P. A. H. de Boer in zijn *De Voorbede in het Oude Testament*, m.i. terecht, met kracht wordt bestreden. ¹)

Afgezien van de interpretatie-mogelijkheid אלהים = menselijke rechters, kan in het algemeen opgemerkt worden dat de discussie over de zin van dit veelomstreden vers steeds door de controverse cultische of juridische interpretatie beheerst is geweest.

De laatste werd voorgestaan door Nowack ²), Budde ³), en ten onzent door De Groot ⁴). De jongste verdediger is de Zweed Johansson ⁵), die van onze plaats de volgende vertaling geeft:

---

¹) Leiden, 1943.

²) W. Nowack, *Die Bücher Samuelis*, 1902, z. St.

³) K. Budde, *Die Bücher Samuel*, 1902, z. St.

⁴) J. de Groot, *1 Samuel*, 1934, t.p.

⁵) N. Johansson, *Parakletoi. Vorstellung von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in den alttestamentischen Religion im Spätjudentum und Urchristentum*, 1940.

> Wenn ein Mensch wider einen andern sündigt, kann Gott die Sache entschieden; wenn aber ein Mensch wider JHWH sündigt, wer kann da als Schiedsrichter auftreten?

De cultische opvatting werd reeds in 1896 door Schultz verdedigd. ¹) Zijn vertaling luidt:

> Wenn ein Mann gegen einen andern sündigt, so kann man für ihn zu Gott beten. Wenn er aber gegen Gott sündigt, wer soll für ihn beten?

Deze cultische opvatting werd door De Boer, in zijn reeds eerder genoemd boek, zij het dan op andere gronden en met een niet onbelangrijke wijziging, in de jongste tijd weer opgenomen. Op blz. 128 vv. wijst hij er terecht op, dat פלל de betekenis kan hebben van een verzoeningsdaad verrichten en dan de zin kan krijgen van כפר. Op het voetspoor van Eerdmans ²) ziet hij echter als bewerker van deze verzoening de genius, de schutsgod van de mens. אלהים is hier een van de lagere hemelse wezens, die in voorkomende gevallen ten behoeve van de mens bij Jhwh kunnen interveniëren. Van deze bemiddelende hemelse wezens ziet De Boer ook in de plaatsen Job IV 18, XV 15, XVI 19 vv, XIX 25 vv, XXXIII 23 vv.; Jes. XLIII 27; 1 Sam. XXVIII; Lev. XIX 31 melding gemaakt (p. 109). Hoewel de drie laatstgenoemde plaatsen voor deze opvatting in het geheel niet dwingend zijn en de plaatsen in het boek Job ook voor een heel andere interpretatie ruimte laten, is het inderdaad waar dat b.v. aan de hand van Zach. I 12 en III 1 vv. aannemelijk kan worden gemaakt dat deze bemiddelende goddelijke wezens in het volksgeloof een plaats hebben gehad, al worden ze dan ook nergens אלהים genoemd. Belangrijker lijkt mij echter dat het bestaan van zulk een persoonlijke beschermgeest en voorspreker in onze tekst in het geheel niet in het gezichtsveld komt. Indien ergens, dan is het hier nodig de contekst scherp in het oog te vatten. De middelaars bij uitnemendheid zijn de priesters. Zij bewerken voor de overtreder verzoening bij God. Terecht moet dan ook met LXX וּפללוּ in plaats van וּפללו gelezen worden, zodat de vertaling van het vers wordt:

> Wanneer iemand tegen een ander een zonde begaat, dan zal men bij God verzoening bewerken; maar wanneer iemand

---

¹) H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 1896, S. 375.
²) *Alttest. Studien* = *IV*, 1912, S. 119.

tegen Jhwh zondigt, wie zal dan voor hem verzoening doen?

M.i. is dit de vertaling, die door de contekst wordt verlangd. De Boer vertaalt als volgt:

> Wanneer iemand tegen een ander zondigt, treedt *ᵓelohīm* bemiddelend op; en wanneer iemand tegen Jhwh zondigt – wie verricht de voorbede voor hem?

Deze vertaling kan echter niet overtuigen. Men vraagt zich immers onmiddellijk af waarom deze *ᵓelohīm* ook in het tweede geval niet bij Jhwh zou interveniëren? Deze mogelijkheid wordt door De Boer ook inderdaad overwogen, maar bij deze interpretatie komt het vraagkarakter van het tweede versdeel in het gedrang. De Boer heeft dat ook zelf gevoeld: „De voorbidder in het geval van overtreding moet in bijzondere relatie met Jhwh staan. Het vers maakt de indruk een vaste regel te bevatten. Alleen het laatste gedeelte, een vraag, valt uit de regel-stijl. Als regel zouden wij verwachten: wanneer iemand tegen Jhwh zondigt, kan de voorbidder voor hem intreden, voor hem een verzoening bewerken” (p. 69).

Nu is de onderstelling in de contekst echter, dat het verzoening bewerken bij Jhwh in het bijzonder de taak van de priester is. Wanneer iemand tegen Jhwh zondigt, is de priester daar om voor hem bij Jhwh te bemiddelen. Maar nu hebben hier priesters zelf zwaar tegen Jhwh gezondigd. Wie moet nu bij Jhwh de voorbede doen? Dat wordt hier onmogelijk geacht omdat men uitgaat van de stelling dat een priester nooit zijn eigen middelaar kan zijn. Eli's woord is als een laatste waarschuwing bedoeld. Dat zij zich de eigenaardige positie, die zij als priester innemen, toch terdege bewust zijn! Voor hen zelf is er immers geen instantie, die hun zonden bij Jhwh kan verzoenen. Daarom moet hun priesterlijke bediening zonder vlek of rimpel zijn.

Met een enkel woord moet nog op de interpretatie א׳ = menselijke rechters teruggekomen worden. [1]) Ter adstructie van deze hypothese pleegt men zich, naast de reeds door ons besproken plaatsen, vooral ook op de Psalmen LVIII en LXXXII te beroepen. M. i. echter ten onrechte. Het is niet de bedoeling alle problemen, waarvoor we bij de exegese van deze moeilijke psalmen worden gesteld, nog weer eens opnieuw de revue te laten passeren. Ik beperk mij er toe de argumenten te noemen die voor een afwijzing van de gewraakte hypothese naar voren kunnen worden gebracht. Daar beide psalmen zich met dezelfde materie bezig houden, kunnen ze in één verband behandeld worden. Ps. LVIII levert minder op dan Ps. LXXXII. In vers 2 is אלם wat vreemd. Toch is er m.i. geen bezwaar om hier met zeer velen אלים te lezen. Dit אלים met „rechters" te vertalen, lijkt mij niet mogelijk, gezien het feit dat daarvoor geen enkele parallel in het O.T. aangewezen kan worden. Wat Ps. LXXXII betreft, עדת־אל in vs 1, wordt nooit van een vergadering van mensen gezegd. Evenmin worden ook maar op één plaats in het O.T. mensen בני עליון genoemd (vs 6). En eindelijk kunnen de verzen 6 en 7 alleen dan een goede zin hebben, wanneer hier nu juist niet over mensen wordt gesproken:

---

[1]) Voorstanders van deze hypothese zijn Delitzsch, Nowack, Baethgen, Kittel, Duhm, Quell, König e.a. (Geciteerd bij N. H. Ridderbos, *De „werkers der ongerechtigheid” in de individuele psalmen*, 1939, p.247.

> Wel heb ik gezegd: Gij zijt goden,
> ja, allen zonen des Allerhoogsten;
> nochtans zult gij sterven als mensen,
> en als een der vorsten zult gij vallen.

Tot een meer positieve bewijsvoering overgaande, merken we op dat de בני אלים of בי אלהים als wezens van goddelijke aard in het O.T. juist geen onbekende figuren zijn. 1) Veel bijzonderheden worden ons over deze godenzonen niet gegeven. Over hun oorsprong tasten we in het duister en over hun functies worden we slechts onvoldoende ingelicht. 2) Ze hebben hun woonplaats in de hemel en vormen daar de hofstoet van Jhwh. 3) Ps. CIII 20 vv. identificeert hen met de engelen, de dienaren, die acht geven op het woord van hun Heer en zich beijveren om Zijn welbehagen te doen.

Nu blijkt uit Ps. LVIII en LXXXII dat aan deze בני אלים, of althans aan sommigen van hen, ook het handhaven van het recht op de aarde is toebedeeld. Ze moeten opkomen voor het recht van ellendigen en behoeftigen, van weduwen en wezen, en hen vrijwaren voor de aanslagen der goddelozen (LXXXII 3, 4). Hoe we ons dit

---

1) Gen. VI 2, Ps. XXIX 1, LXXXIX 7.

2) H. Schmidt, *Die Psalmen*, 1934, S. 53 vat de בני אלים op in de zin van gedegradeerde goden. Hij verwijst daarvoor naar de LXX-vertaling van Deut. XXXII 8: „Als der Höchste den Völkern Erbbesitz verlieh, als er die Menschenkinder verteilte, da richtete er die Grenzen der Völker auf nach der Zahl der בני אל. Ja, der Losteil Jahwes ist Jakob. Israel ist ihm als Erbe abgesteckt". Om duidelijk uit te laten komen dat deze goden in ieder opzicht onder Jhwh staan, worden ze goden*zonen*, בני אלים genoemd.

3) vgl. Job 1, 2.

concreet moeten voorstellen, is niet geheel duidelijk. Het laatste woord over de exegese van deze twee zeer moeilijke psalmen is nog niet gezegd. Schmidt verwijst voor deze hemelse rechters naar parallellen in Ps. VII 8 en IX 8, maar moet daarvoor tot een zeer ingrijpende tekst-emendatie zijn toevlucht nemen. 1) Wel kan misschien Dan. VII 10 genoemd worden, waar eveneens over een goddelijk gericht gesproken wordt. Vele vragen wachten hier echter nog op een antwoord. Wel lijkt het mij duidelijk, dat in deze psalmen slechts over wezens van goddelijke aard en niet over mensen gesproken wordt.

---

1) *o.c.*, p. 13, 18.